This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Gh44
458

HARVARD UNIVERSITY LIBRARY

Digitized by Google

9h44.458

Harvard College Library

FROM THE

SUBSCRIPTION FUND,

BEGUN IN 1858.

2 April, 1892.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

DER SOGENANNTE

NEID DER GÖTTER

BEI

HERODOT.

VOM INSPEKTOR DR. HEINRICH MEUSS.

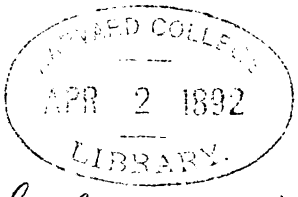
BEILAGE ZUM PROGRAMM DER KÖNIGLICHEN RITTER-AKADEMIE ZU LIEGNITZ

LIEGNITZ.
DRUCK VON OSKAR HEINZE.
1888.

1888. Progr. Nr. 184.

Digitized by Google

9h 44.458



Subscription fund.

Digitized by Google

Über das Wesen des Begriffes, den Herodot mit dem Ausdruck *φθόνος*, in Hin die Götter angewandt, verbindet, besteht noch heut keine Uebereinstimmung. Wo die menschliche Laster des Neides sehen, da finden andere göttliche Gerechtigkeit, und diesen beiden äussersten Endpunkten tritt uns in der umfangreichen Litteratur über de stand eine Anzahl von vermittelnden Auffassungen in jeder Abstufung entgegen. Von d den Untersuchung ist daher nicht die Aufstellung einer wesentlich neuen Ansicht, son die in manchen Punkten neue Begründung einer schon vorhandenen als Ergebnis zu e Bei diesem Charakter der Arbeit glaube ich der Mühe überhoben zu sein, den ganzen Ba längst genügend gesammelten und bekannten Belegstellen mitzuführen, und mich auf A der besonders bedeutsamen von ihnen beschränken zu können. Freunde unbedingter, w unwesentlicher Vollständigkeit mögen sich an die Litteraturnachweisungen halten. Einer möglichen Vorwurf möchte ich ebenfalls von vornherein entgegentreten. Ich habe n vollster Absicht ausschliesslich auf Herodot beschränkt, nach dem Grundsatz, dass ein fangene Untersuchung den Schriftsteller aus ihm selbst erklären muss und nur da, Quelle versiegt, durch Vergleichung mit andern Licht zu schaffen berechtigt ist, da s Gefahr nahe liegt, Fremdes in ihn hineinzutragen oder auch einen von vornherein part Standpunkt einzunehmen. An warnenden Beispielen hierfür mangelt es in der Litteratu

Herodot wendet Ausdrücke, die von *φθόνος* abgeleitet sind, an sechs Stelle Werkes auf die Götter an. Von diesen Stellen steht vereinzelt da IV, 205, wo zur Beze des Grundes für den schrecklichen Tod der Pheretime gesagt wird: *ἀνθρώποισι αἱ λίην τιμωρίαι πρὸς θεῶν ἐπίφθονοι γίνονται.* Die übrigen fünf zeigen denselben gemeinsame verhalt. Solon antwortet dem Kroisos auf die Frage, warum er ihn nicht für den glück der Menschen halte, mit den vorwurfsvollen Worten: *ἐπισταμένόν με τὸ θεῖον πᾶν ἐὸν φθ τε καὶ ταραχώδες ἐπειρωτᾷς ἀνθρωπηίων πρηγμάτων πέρι* (I, 32). Dem weisen Ägypterkönig flösst seines Gastfreundes Polykrates unerhörtes Glück Besorgnis ein, *τὸ θεῖον ἐπισταμένῳ φθονερόν* (III, 40). Der weise Artabanos warnt den Xerxes, der Griechenland unterjoc damit seine Herrschaft von Asien auch über Europa verbreiten will, mit den Worten: *ὑπερέχοντα ζῷα ὡς κεραυνοῖ ὁ θεὸς οὐδὲ ἐᾷ φαναίζεσθαι, τὰ δὲ σμικρὰ οὐδέν μιν κνίζει· ὡς ἐς οἰκήματα τὰ μέγιστα αἰεὶ καὶ δένδρεα τὰ τοιαῦτα ἀποσκήπτει τὰ βέλεα. φιλέει γὰρ*

Digitized by Google

τὰ ὑπερέχοντα πάντα κολούειν. οὕτω δὲ καὶ στρατὸς πολλὸς ὑπὸ ὀλίγου διαφθείρεται κατὰ τοιόνδε· ἐπεάν σφι ὁ θεὸς φθονήσας φόβον ἐμβάλλῃ ἢ βροντήν, δι' ὧν ἐφθάρησαν ἀναξίως ἑωυτῶν. οὐ γὰρ ἐξ φρονέειν μέγα ὁ θεὸς ἄλλον ἢ ἑωυτόν (VII, 10ε). Dieser Warnung entsprechend erklärt Themistokles den für Xerxes so unglücklichen Ausgang des Krieges seinen Mitbürgern also: τάδε γὰρ οὐκ ἡμεῖς κατεργασάμεθα, ἀλλὰ θεοί τε καὶ ἥρωες, οἳ ἐφθόνησαν ἄνδρα ἕνα τῆς τε Ἀσίης καὶ τῆς Εὐρώπης βασιλεῦσαι, ἐόντα ἀνόσιόν τε καὶ ἀτάσθαλον (VIII, 109). Ganz allgemein endlich, ohne ausgesprochene Beziehung auf den bevorstehenden Heereszug, äussert Artabanos dem Xerxes gegenüber: ὁ δὲ θεὸς γλυκὺν γεύσας τὸν αἰῶνα φθονερὸς ἐν αὐτῷ εὑρίσκεται ἐών (VII, 46). Es ist selbstverständlich und nur beiläufig zu bemerken, dass Herodot in diesen Äusserungen, die er den nach seinem eigenen Urteil weisesten Männern in den Mund legt, seiner eigenen Anschauung Ausdruck giebt,*) und zwar werden danach, kurz gesagt, aussergewöhnliches Glück oder hervorragende Macht, schon vorhanden oder erst erstrebt, in Beziehung gesetzt zu dem φθόνος der Götter. Welcher Art nun diese Beziehung, was unter dem φθόνος zu verstehen sei, bedarf genauerer Untersuchung.

Wir müssen dabei ausgehen von der Feststellung dessen, was Herodot über Wesen und Walten der Götter überhaupt gedacht hat.

Die Namen der Götter, deren Bildung er nach II, 53 bekanntlich den Dichtern zuschreibt, nennt er oft, wo der überlieferte Stoff sie ihm darbietet; aber er selbst schreibt strenggenommen nur an einer Stelle, IX, 65, ein Ereignis der Thätigkeit einer einzelnen bestimmten Gottheit in der Weise zu, dass wir seine eigenste Überzeugung klar erkennen.**) Dort erzählt er nämlich, dass in dem heiligen Haine der Demeter, der inmitten des Schlachtfeldes von Plataiai lag, nach der Schlacht kein Perser lebend oder tot gefunden worden, und erklärt dies θῶμα mit den Worten: δοκέω δέ, εἴ τι περὶ τῶν θείων πρηγμάτων δοκέειν δεῖ, ἡ θεὸς αὐτὴ σφεας οὐκ ἐδέκετο ἐμπρήσαντας τὸ ἱρὸν τὸ ἐν Ἐλευσῖνι ἀνάκτορον. Überall, wo er sonst von göttlichem Walten selbst spricht oder seine Personen sprechen lässt, gebraucht er die allgemeinen Bezeichnungen θεός, im Singular und Plural, θεῖον, δαίμων und δαιμόνιον. Herodot ist nicht der einzige Prosaiker, bei dem dieser Gebrauch

*) Einen Gegensatz zwischen Herodots eigenen Ansichten und denen seiner Personen kann nur eine in vorgefasster Meinung begonnene Behandlung der Sache finden; als solche kann sich denn auch sonst nicht verleugnen die Arbeit von Schuler, über Herodots Vorstellung vom Neide der Götter, Offenburg 1869; vergl. p. 49; 54.

**) Nicht hierher zu ziehen ist VII, 129: ὅστις γὰρ νομίζει Ποσειδέωνα τὴν γῆν σείειν καὶ τὰ διεστεῶτα ὑπὸ σεισμοῦ τοῦ θεοῦ τούτου ἔργα εἶναι, καὶ ἂν ἐκεῖνο ἰδὼν φαίη Ποσειδέωνα ποιῆσαι· ἔστι γὰρ σεισμοῦ ἔργον, ὡς ἐμοὶ ἐφαίνετο εἶναι, ἡ διάστασις τῶν ὀρέων. Denn nach der nicht ausgesprochenen Ansicht des Schriftstellers bedarf es offenbar der Einwirkung des Gottes nicht. Vergl. Jäger, disputationes Herodoteae duae, Göttingen 1828, p. 32; Hoffmeister, sittlich-religiöse Lebensansicht des Herodot, Essen 1832 p. 14; Stein zu der Stelle. Danach kommt auch VIII, 129 nicht in Betracht. Die Beweiskraft endlich von I, 207, wo Herodot seinen Kroisos den Zeus als Urheber seines Unglücks bezeichnen lässt, wird wesentlich geschwächt durch die Parallelstelle I, 89, wo an die Stelle des Zeus die Götter überhaupt treten.

Digitized by Google

beobachtet worden, und nicht der einzige, den man infolgedessen als einen mehr oder w
wussten Anhänger des Monotheismus inmitten der hellenischen Vielgötterei angesehen hat.*)
mit Unrecht, das zeigt schon allein die eben angeführte Stelle des neunten Buches;
er hier sagt, bezeichnet er ausdrücklich als seine eigenste Ansicht, während man über
wo er vom Walten einzelner Götter redet, annehmen kann, dass er gemäss seinem VII,
gesprochenen Grundsatze: *ἐγὼ δὲ ὀφείλω λέγειν τὰ λεγόμενα, πείθεσθαί γε μὲν οὐ παντάπα
καί μοι τοῦτο τὸ ἔπος ἐχέτω ἐς πάντα λόγον,* Überliefertes berichte, selbst aber abweichen
denke. Herodot hat die ihm geschichtlich gegebenen Götter noch nicht fallen lassen, u
er auch die Überlieferungen von ihren Geburts- und Verwandtschaftsverhältnissen und
mythologischen Stoff für Dichtungen erklärt (II, 53), so glaubt er doch durchaus an ihre
Aber in dieser Vielheit tritt ihm vor allem das Gemeinsame der Göttlichkeit, die „
lichen Walten vorhandene Einheit" (Abicht, Einl. I², p. 18) entgegen und veranlasst
Singularausdrücke *θεός, θεῖον, δαίμων, δαιμόνιον* neben dem Plural *θεοί* zu gebrauchen.
klares Ergebnis klaren Denkens ist darin natürlich nicht zu sehen; hält doch Herodot se
Forschen auf diesem Gebiet nur in äusserst bedingter Form für erlaubt und erfolgversp
(IX, 65; II, 3). Er begnügt sich mit einer nur gefühlsmässigen und daher freilich
dunklen Erkenntnis, und zwar mit vollem Bewusstsein und aus eigenem Willen; denn
wie er über göttliche Dinge redet oder schweigt, lässt deutlich herausmerken, dass er es
witz hält, das geheimnisvolle Allerheiligste dem Licht des forschenden Verstandes auszuset
„Hier wird die Freiheit seines Geistes durch das Gefühl der Heiligkeit des Gegenstandes
sam gebunden," wie Creuzer (die historische Kunst der Griechen, p. 102) treffend b
Aber wenn auch seine Ansichten vom Wesen der Gottheit noch der vollen Klarheit ent
ein bedeutender Fortschritt gegen die Vorzeit ist doch unverkennbar. Welch' ein Gegensat
das vielgestaltige Bild der homerischen Götterwelt, in der jedes einzelne Glied ein du
einzelartig ausgeprägtes Wesen, einen bestimmten Charakter zeigt! Herodots Götter
ihre Individualität ganz, und damit ihre Menschenähnlichkeit zum grossen Teil verloren

*) Nägelsbach, nachhom. Theologie, p. 138, 139; Bredow, de Herodoti ratione theologica atque
Progr. Treptow a./R. 1872, p. 3; Schuler, a. a. O. p. 46 ff.; Kitt, quae et quanta sit inter Äsch
Herodotum — similitudo, Diss. Breslau 1870, p. 41; im allgemeinen vergl. L. Schmidt, die Ethik d
Griechen I, p. 55 ff.; 60.

**) Jäger, a. a. O. p. 33 ff.; Hoffmeister, a. a. O p. 8 ff.

***) Ich stimme hierin vollständig überein mit Jäger (a. a. O. p. 37), gegen den Hoffmeister
p. 9 Anm.) mit Unrecht streitet. Kann man die naiv-gläubige Anschauung, wie sie der „gemeine Sinn
doch wohl der Volksglaube, vertrat, als „klar und bestimmt" bezeichnen? Und ist ein Abweichen da
lange es eine noch unklare Form zeigt, wirklich als „das Zeichen eines ungebildeten Geistes und ei
kehrten Sinnes" und nicht vielmehr als Fortschritt zum Besseren, wenn auch nicht zum Vollkomme
bezeichnen?

Digitized by Google

Annahme des Anthropomorphismus als des Grundsatzes herodoteischer Gotteserkenntnis ist daher schon hiernach nur mit starker Einschränkung aufrechtzuhalten.

Aber auch nach einer andern Richtung hin. Der Geschichtsschreiber scheint nämlich den Göttern die menschliche Gestalt und damit wohl überhaupt Körperlichkeit abzusprechen.*) Freilich die Stelle, die man als hauptsächlichste Stütze dieser Ansicht anzuführen pflegt,**) beweist bei genauerer Betrachtung nichts. Er erzählt I, 60, dass Peisistratos bei seiner ersten Rückkehr nach Athen ein Weib von ungewöhnlicher Grösse und Schönheit im vollen Waffenschmuck der Athene sich habe voranziehen und durch Herolde verkündigen lassen, dass die Göttin selbst es sei, die ihn zurückführe. Diesen Kunstgriff bezeichnet er als *πρῆγμα εὐηθέστατον μακρῷ*, das gerade der Athener, die als *πρῶτοι σοφίην* in Hellas bekannt, durchaus unwürdig sei. Bei Herodots sonst überall hervortretender Zurückhaltung in religiösen Dingen ist es gar nicht denkbar, dass er sich mit so scharfen Ausdrücken gegen den Glauben von der menschlichen Gestalt der Götter an sich wende; nur dass durch einen so plumpen Betrug der Tyrann die Athener zu berücken vermochte, fordert seine staunende Missbilligung heraus. Auch die Stelle, an der er berichtet, dass die Perser die Götter sich nicht menschenähnlich vorstellen, I, 131, giebt keinen Beweis für das Vorhandensein der gleichen Anschauung bei ihm selbst. Wohl aber kann man dies annehmen erstens nach I, 182, wo er die babylonische Überlieferung, dass der Gott Bel persönlich seinen Tempel betrete und auf einem für ihn hingestellten Polster ruhe, ausdrücklich als Aberglauben bezeichnet; sodann nach dem Ton seines Berichtes über die Begegnung des athenischen Läufers Pheidippides mit Pan (VI, 105), in welchem die Worte: *καὶ ταῦτα μὲν Ἀθηναῖοι κατεστάντων σφίσι εὖ ἤδη τῶν πρηγμάτων πιστεύσαντες εἶναι ἀληθέα* einen eigenen leisen Zweifel des Schriftstellers nicht ganz bergen können.

Viel klarer und bestimmter als über das Wesen der Götter im allgemeinen denkt und äussert sich Herodot über ihr Walten, dessen Spuren ihm ja im Menschenleben allenthalben entgegentreten. Bevor wir aber über das göttliche Walten im einzelnen handeln, ist es notwendig, einen Blick zu werfen auf die Ansicht von der Stellung der Götter zum Schicksal, wie sie ihm meistens zugeschrieben wird. Die Untersuchung dieses Punktes***) pflegt auszugehen von der Antwort, die dem gestürzten Lyderkönig Kroisos erteilt wurde auf seine Anfrage an den Delphier, *εἰ οὖ τι ἐπαισχύνεται τοῖσι μαντηίοισι ἐπαείρας Κροῖσον στρατεύεσθαι ἐπὶ Πέρσας ὡς καταπαύσοντα τὴν Κύρου δύναμιν*, und weiterhin, *εἰ ἀχαρίστοισι νόμος εἶναι τοῖσι Ἑλληνικοῖσι θεοῖσι* (I, 90). Die Antwort des Gottes beginnt mit den berühmten Worten: *τὴν πεπρωμένην μοῖραν ἀδύνατά*

*) Schmidt, a. a. O. I, p. 140.

**) Hoffmeister, a. a. O. p. 7; Bredow, a. a. O. p. 2.

***) Bötticher, de *θείῳ* Herodoteo, Progr. Berlin 1830, p. 6; Hoffmeister, a. a. O. p. 2 ff.; Eichhoff, über einige religiös-sittliche Vorstellungen des klassischen Altertums, Progr. Duisburg 1846, p. 19; Hoffmann, Äschylos und Herodotos über den *φθόνος* der Gottheit, Philologus XV, p. 253.

Digitized by Google

ἐστι ἀποφυγεῖν καὶ θεῷ (I, 91). Daraus gewinnt man für den herodoteischen Schi
das Merkmal der Notwendigkeit, der auch die Götter unterworfen, und bezieht
das Schicksal alle Stellen, wo auch ohne Beziehung auf dasselbe von der N
eines Geschehens die Rede ist. Aber dieser Weg ist nicht der richtige.
zwar nach Herodots sonst durchweg hervortretender Stellung gegenüber den O
weiteres annehmen, dass er die ihm überlieferte Antwort des Gottes gläubig
annimmt; aber es fragt sich, welchen Sinn er derselben unterlegt, und
wir erst feststellen nach Stellen, an denen er seine eigenen Gedanken über den fragli
stand ausspricht. Es handelt sich darum, ob Herodot überhaupt die Vorstellung von
ständigen Macht des Schicksals, von einem „als thätig gedachten Schicksal" besitzt, w
vielfach mit der Bezeichnung μοῖρα oder τύχη zu verbinden ist.*) Ich leugne das Vo
derselben bei dem Geschichtsschreiber. Zunächst, wo bei ihm — abgesehen von der
führten, vorläufig auszunehmenden Stelle – μοῖρα in der Bedeutung „Schicksal" vor
bezeichnet es immer das jemandem zugeteilte, nie ein waltendes Geschick (I, 121;
IV, 164). Was ferner das Wort τύχη betrifft, das an und für sich ja auch nur ein
bezeichnet, so wird es ebenso wie das verwandte συντυχίη zwar mehrfach ohne weite
(I, 68; V, 41; 65; VII, 10δ), aber öfter noch in Verbindung mit dem Attribut θεῖος
(I, 126; III, 139; IV, 8; V, 92γ; IX, 91), so dass der Gedanke der Selbständigkeit u
keit der τύχη sich als unhaltbar zeigt Wir werden danach auch in jener Antwort d
im Sinne Herodots nicht an eine neben oder über den Göttern stehende, thätige Ma
dürfen, sondern an ein von den Göttern in ihrer Gesamtheit festgesetztes Schicksal, d
erkennung der einzelne Gott sich nicht entziehen kann. Aber selbst zugegeben, dass da
ἀποφυγεῖν hier eine thätige, selbständige Macht voraussetze, so dürfte man nach dem
wonnenen Ergebnisse doch darin nicht mehr als eine nicht schwer wiegende und nicht
dastehende Inkonsequenz des Schriftstellers sehen, der hier stillschweigend eine μοῖρα
ihm überlieferten, nach dem Volksglauben geformten delphischen Spruche annimmt,
doch selbst Einfluss zuzuschreiben. Denn auch die zahlreichen Stellen, wo er von der N
keit eines Geschehens und der Unabwendbarkeit dessen, was geschehen soll, redet (I, 8;
161; III, 43; 65; IV, 79; V, 33; 92δ; VI, 64; VII, 17; VIII, 53; 62; 141; IX, 109)
Beziehung auf die Gottheit durch Vergleichung von IX, 16; ὅ τι δεῖ γενέσθαι ἐκ
ἀμήχανον ἀποτρέψαι ἀνθρώπῳ. Danach ist die Gottheit nicht einer Verhängnisnotw
als nur ausführende Gewalt willenlos unterworfen, sondern umgekehrt, was sie will,
wendig geschehen, weil es eben ihr Wille ist.**) Eine selbständige Schicksalsmac

*) Nägelsbach, a. a. O. p. 143 ff.; Schmidt, a. a. O. p. 53 ff.

**) In gewisser Beziehung stimme ich hier überein mit Bötticher und Dittges (de fati

Digitized by Google

Herodot nicht vorhanden; die Götter allein bewirken alles, was geschieht, als ausschliesslich wirksame Macht.

Wenn wir nun im folgenden ihr Walten im einzelnen betrachten, so kann es für unsern Zweck nur darauf ankommen, festzustellen, in welcher Absicht sie handeln, welches der sittliche Charakter ihres Thuns ist. Dabei haben wir natürlich von den Äusserungen des φθόνος zunächst abzusehen, da dessen Wesen sich ja erst durch die anderweitig gewonnenen Merkmale wird bestimmen lassen können.

Modernem Gottesbewusstsein liegt es nahe, bei der Gottheit zuerst nach Zügen von Wohlwollen und Güte zu suchen. Diese finden wir bei Herodot vielfach. So kann ihnen besondere persönliche Fürsorge für einzelne Menschen zugeschrieben werden. Ob diese z. B. dem gottesfürchtigen Kroisos gegenüber sich erweisen wird, will Kyros erproben, als er ihn zum Scheiterhaufen verurteilt (I, 86), und in der That ziehen auf das Gebet des Unglücklichen, der doch auch gottgeliebt ist, am klaren Himmel Wolken herauf und lassen löschenden Regen auf den schon entflammten Holzstoss herabströmen (I, 87). Auch für Kyros nimmt Harpagos freundliche Sorge der Götter in Anspruch (I, 124). Kyros selbst teilt die Ansicht seines Getreuen, und zwar äussert sich nach seiner Meinung die göttliche Fürsorge auch darin, dass sie ihm die Zukunft irgendwie vorher kundthun (I, 209). An zahlreichen andern Stellen spricht Herodot dieselbe Anschauung aus, und an zahlreichen Beispielen sucht er ihre Richtigkeit zu erweisen, bald mit, bald ohne ausdrücklichen Hinweis auf dieselbe (I, 13; 43; 59; 78; 99; 107 ff.; III, 42; 64; 124; 153; IV, 79; 163 ff.; V, 55; VI, 27; 86γ; 98; VII, 37; 42 ff.; 57; VIII, 165; IX, 120). Die Orakel, Träume oder Wunderzeichen*), welche die Gottheit als Mittel zu diesem Zwecke anwendet, treten fast immer als Vorandeutung von Unglück ein (VI, 27). Wir werden uns schwerlich im Gegensatz zu des Schriftstellers eigener Auffassung befinden, wenn wir seinen Göttern auch hier eine wohlmeinende Absicht unterlegen, die Absicht zu warnen, damit — im schlimmsten Falle — der nicht abzuwendende Schlag doch wenigstens nach Möglichkeit abgeschwächt werden könne. Umgekehrt wird auf gleiche Weise auch der Zaghafte ermutigt (II, 141; IX, 100).

Vor allem aber sind die Götter in ihren Orakeln immer bereit zu ausdrücklichem Rate,

---

dotum ratione, Progr. Coblenz 1842). Beide nehmen eine Willenseinheit zwischen Gottheit und Schicksal an, der erstere, indem er über die Götter das θεῖον stellt und dies gleichsetzt dem „fatum, cuius ipsi dii obnoxii esse dicebantur imperio" (p. 6), der zweite, indem er das fatum hinstellt als „ita comparatum, ut totum contineatur divino numine neque ullo modo differat ab ipsorum deorum voluntate" (p. 5).

*) Träume kommen allerdings nach Herodots Ansicht nicht immer θεοῦ τινος πομπῇ, sondern können auch einen natürlichen Ursprung haben, in welchem Falle ihnen keine vorausweisende Bedeutung beizulegen ist (VII, 16 β). Im allgemeinen vergl. Steudener, de divinationis apud Herodotum ratione, Progr. Rossleben 1856.

Digitized by Google

dessen ja die Sterblichen in der Beschränktheit ihrer Erkenntnis so sehr bedürfen. E
bekannt, dass Herodot den Orakeln unbedingten Glauben schenkt, obwohl er selbst z
von Bestechung der Pythia anführt (V, 63; 66; VI, 66; 123), den einen freilich nicht
ausdrückliche Erklärung, dass ihm davon wenigstens das Gerücht gemeldet. Was da
verkündigt und vorschreibt, das ist wahr und richtig, mit Ausnahme eines Falles, auf
später zurückkommen. Wer daher einen warnenden Götterspruch nicht beachtet, den e
Unglück ungemildert; so die Euböer, die ein die Ankunft der Barbaren verkündendes Or
Bakis sich nicht hatten zur Warnung dienen lassen (VIII, 20). Ebenso macht sich d
schuldig, wer es versäumt, bei einer wichtigen Angelegenheit den göttlichen Rat einzuh
das V, 42 berichtete Beispiel des Dorieus zeigt, der bei Gründung einer Kolonie aus
Grunde keinen Erfolg hatte. Aber umgekehrt darf auch die Güte der ratspendenden
nicht gemissbraucht werden; sie wird gemissbraucht, wenn der Gott da zwischen Re
Unrecht entscheiden soll, wo die Entscheidung auch für den Fragenden selbst klar ist, u
nur die Verantwortung für sein frevelhaftes Vorhaben auf das Orakel abwälzen will
Beispiele dafür berichtet uns Herodot, das des Aristodikos von Kyme und das des Sp
Glaukos. Dieser heischt VI, 86 γ vom delphischen Orakel Zustimmung zu einem Meineid
den er einen geplanten betrügerischen Streich zu decken suchte. Ihm antwortet die
„Schwöre immerhin den Eid; aber du wirst der Strafe nicht entrinnen." Und so gesc
das Haus dessen, der den Gott in solcher Weise versucht hatte, starb bald darauf völ
Etwas anders steht es mit der I, 159 erzählten Geschichte des Aristodikos. Dieser fr
Auftrage seiner Stadt, ob sie den Paktyes, der zu ihnen geflüchtet, ausliefern sollen oder
das Branchidenorakel befiehlt die Auslieferung, das heisst, wie es sich später zeigt, gera
Gegenteil von dem, was recht und billig. Wir haben hier den oben erwähnten Fal
Täuschung seitens des Orakels, die aber im Verlauf der Erzählung selbst durch einen
Götterspruch erklärt wird als eine Strafe für die ohne Berechtigung in versuchender
fragenden Kymaier. Dass von einer thatsächlichen Strafe, wie sie in den Worten:
ἀσεβήσαντες θᾶσσον ἀπόλησθε in Aussicht gestellt wird, weiterhin nichts berichtet wird, is
völlig gleichgültig. Herodot — und was seine Ansicht ist, darauf allein kommt es ja
hat unzweifelhaft jenes zweite erklärende Orakel gläubig angenommen, also selbst die Au
von der Regel, dass die Orakel zuverlässig sind, erklärt und dadurch die Regel bestätigt.
ähnliche Erklärung im herodoteischen Sinne liesse sich ausdenken bei dem Traum des S
den dieser für eine Verlockung zum Unrecht durch die Götter ansieht (II, 139). Abe
Ansicht des Äthiopen, deren Kenntnis Ägypter erst wieder dem Herodot vermitteln, is
haupt gar nicht in Betracht zu ziehen, da sie der Historiker schwerlich zu seiner eigen
macht. Auch die *χρησμοὶ κίβδηλοι*, die mehrdeutigen Sprüche, zeugen nicht gegen das

Digitized by Google

wollen der Götter. Dass deren Absicht dabei durchaus nicht auf Täuschung hinausläuft, zeigt der berühmte Spruch des Delphiers von den hölzernen Mauern, hinter denen die Athener sich bergen sollten (VII, 141 ff.); mehrere Deutungen werden vorgebracht, die richtige wird befolgt, zum Heil von ganz Hellas. Wenn in anderen Fällen der richtige Sinn des Orakels nicht getroffen wird, so ist das von Herodots Standpunkt aus nur die Schuld des Empfangenden, nicht die des Gebenden, wie es Kroisos richtig erkennt (I, 91), und nur ein Wahnsinniger wie Kleomenes kann dem Gotte Betrug vorwerfen (VI, 75; 80). So erweisen sich die Orakel und sonstige Vorandeutungen durchweg als Äusserungen einer Gottheit, der es daran liegt, Wahrheit mitzuteilen, das heisst doch, einer wohlwollenden Gottheit.

Auch beim Werke selbst gewähren die Götter ihre Hülfe. So gelangen die sieben Perser, die den falschen Smerdis ermorden wollen, *θείῃ πομπῇ χρεώμενοι* in das von zahlreichen Wachen geschützte Gemach desselben (III, 77), und dieselbe göttliche Führung bringt samische Seefahrer auch ohne ihren Willen, aber zu ihrem Segen nach Tartessos (IV, 152). Vor allem verständige Entschlüsse unterstützen sie bei der Ausführung (VIII, 60 γ), wie sie ja selbst natürlich weise sind (III, 108). So sehen wir allenthalben zahlreiche Beweise göttlicher Güte, und dem entspricht es durchaus, wenn die herodoteischen Menschen sich so vielfach zum Dank gegen sie verpflichtet fühlen (I, 71; III, 21; IV, 131; VII, 120), der sich der einzelnen Gottheit gegenüber durch Spendung von Weihgeschenken ausspricht, von der uns der Schriftsteller in unzähligen Fällen berichtet.

Es war geboten, die erwähnten Züge von göttlichem Wohlwollen genauer zu beleuchten und stark zu betonen, weil sie leicht zurücktreten können und thatsächlich meistens nicht genügend beachtet werden gegenüber den freilich weit zahlreicheren Beispielen der entgegengesetzten Gesinnung. Wir haben nach besondern Gründen für das Wohlwollen der Götter nicht gefragt, da wir modernen Menschen Güte als selbstverständliches Merkmal des Gottesbegriffes anzusehen gewöhnt sind. Um so näher aber liegt es uns, jene Frage zu thun bei den Äusserungen göttlicher Ungnade. Ist dieselbe nach Herodots Meinung überhaupt begründet, und wenn dies der Fall, welcher Art sind die Gründe? Die Antwort darauf liegt in der jedem Gebildeten bekannten Thatsache, dass den zusammenhaltenden Grundgedanken des herodoteischen Werkes die Vorstellung von einer gerechten Vergeltung bildet, die im Leben der Völker und Menschen sich zeige. Dies von neuem nachweisen zu wollen, hiesse nur Gesagtes noch einmal sagen.*) Nur einige Punkte möchte ich hervorheben.

Der Gedanke der gerechten Vergeltung ist zunächst die sittliche Richtschnur für das Verhalten der herodoteischen Menschen untereinander: Rache fordert das Böse, Dankerweisung

*) Nachweise im einzelnen bei Hoffmeister, a. a. O. p. 112 ff.; Lindemann, über des Herodot religiöse Weltansicht, Progr. Conitz 1833, p. 9; Dittges, a. a. O.; Bredow, a. a. O. p. 4 ff.

Digitized by Google

die Wohlthat. Beide Pflichten werden an mehreren Stellen als solche mehr oder weni drücklich bezeichnet (I, 41; 42; VII, 5; 9; 11), doch so, dass die Erfüllung der erst selbstverständlich vorausgesetzt und nur die Nichterfüllung als *οὐκ οἰκός* oder *δεινόν* wird. Demgemäss werden uns auch unverhältnismässig mehr Thaten der Rache als Wo der Menschen von Herodot erzählt.

Nach demselben Grundsatz der Vergeltung richtet sich nun auch das Walten der dem Guten, Gerechten ergeht es gut, dem Frevler schlimm. Beide Gedanken sind dem steller so selbstverständlich, dass er sie — in dieser einfachsten Form wenigstens — nie be ausspricht, sondern immer nur an thatsächlichen Beispielen ihre Geltung zeigt, und z einer Weise, welche die Absichtlichkeit unverkennbar erscheinen lässt. Ausdrücklich a lohnung der Tugend und Gottesfurcht zeigt sich uns eine göttliche Gnadenerweisung Erzählung des Solon von Kleobis und Biton (I, 31) und in der schon erwähnten Geschich Errettung des Kroisos vom Scheiterhaufen (I, 86; 87). So finden wir denn hier nachtr eine Antwort auf die Frage, die wir vorher, christlichem Gottesbewusstsein gemäss, als über ansahen: der Grund göttlichen Wohlwollens liegt im Verhalten der Menschen, göttliche ist Belohnung menschlicher Frömmigkeit. Doch möchte ich, besonders gestützt auf die Ausführungen über die Orakel und andere Offenbarungen, glauben, dass dieser Gerechtigkeits nicht überall zur Erklärung ausreicht, dass noch ein Überschuss göttlichen Wohlwollens handen, der sich eben nur auf positive Güte zurückführen lässt.

Allen Gnadenerweisungen gegenüber jedoch überwiegen in Herodots Darstellung, w Thun der Menschen so auch im Walten der Götter, die Fälle der Bestrafung. Die Erkl für diese Thatsache giebt Leop. Schmidt (Ethik der alten Griechen I, p. 62) in treffender W „Das praktisch-moralische Interesse und das Bedürfnis der Phantasie wirken leicht gemei dahin, dass die Folgen des Bösen mehr die Aufmerksamkeit auf sich ziehen und schärfer leuchtet werden als die des Guten.“ Ich führe einzelne Beispiele göttlicher Strafe nicht da sie sich fast auf jedem Blatte des herodoteischen Werkes finden. Sie alle bestätigen Grundsatz göttlicher Gerechtigkeit, der in geradezu dogmatischer Bestimmtheit dem Hi vor seiner Ermordung von einem Traumbild zugerufen wird: *οὐδεὶς ἀνθρώπων ἀδικῶν τίσιν ἀποτίσει* (V, 56). Denselben Gedanken, wenn auch nicht in derartig zugespitzter Fassung, Herodot selbst den Hermotimos dem Vernichter seines Lebensglückes vorhalten: *ἐδόκεέ θεοὺς λήσειν οἷα ἐμηχανῶ τότε; οἱ σε ποιήσαντα ἀνόσια, νόμῳ δικαίῳ χρεώμενοι, ὑπήγαγ χεῖρας τὰς ἐμάς, ὥστε σε μὴ μέμψεσθαι τὴν ἀπ' ἐμέο τοι ἐσομένην δίκην* (VIII, 106), und weiteres dürfen wir ihn danach auch finden in den Worten: *τῶν μεγάλων ἀδικημάτων μεγ εἰσὶ καὶ αἱ τιμωρίαι παρὰ τῶν θεῶν* (II, 120), wenn auch hier der Nachdruck auf der sprechung von grossem Frevel und grosser Strafe liegt. Was den Göttern als Frevel

Digitized by Google

und in welcher Weise sie strafen, das näher auszuführen, liegt im allgemeinen nicht im Bereich unserer Untersuchung. Nur das sei bemerkt, dass es völlig verkehrt ist, in dieser strafenden Gerechtigkeit etwas anderes als eine sittliche Weltordnung zu finden. „Züge einer gierigen Rache" persönlicher Art, von denen Lindemann (über des H. religiöse Weltansicht, p. 9) redet, sind schlechterdings nicht zu entdecken, und die dafür angeführten Beispiele von dem Frevel und der Strafe des Miltiades (VI, 135) und der Kymaier (I, 159) nicht passend.

Dagegen können diese und einige andere in Betracht kommen für die Beantwortung der Frage, ob, wie jede Schuld Unglück als Strafe nach sich zieht, so nun auch jedes Unglück*) Folge einer Schuld sei. Von vornherein liegt es nahe, diese Frage zu bejahen; die Ausnahmslosigkeit des ersteren Grundsatzes als ein Beweis der göttlichen Gerechtigkeit scheint seine Umkehrung zu fordern. So wundern wir uns auch nicht, wenn die Jonier, welche die ihnen von Dionysios zugemuteten Anstrengungen des Flottendienstes als Unglück empfinden, die Frage aufwerfen: *τίνα δαιμόνων παραβάντες τάδε ἀναπίμπλαμεν* (VI, 12), wenn sie also als Grund für ihre Mühsal eine Schuld ihrerseits voraussetzen.

Damit ist aber die Sache nicht abgethan; mehrere gewichtige Bedenken erheben sich hier. Zwar die Bestrafung der unschuldigen Nachkommen statt der schuldigen Vorfahren oder der unschuldigen Völker zugleich mit dem schuldigen Fürsten darf nicht als Einwurf gelten, wenigstens nicht im Sinne der Griechen, in dem die Anschauung von dem engsten Verbundensein von Ahn und Enkel, von Herrscher und Beherrschtem mächtig ist.**)

Aber wie kann von Verantwortlichkeit des Menschen und von gerechter Sühnung die Rede sein in Fällen, wo die Gottheit selbst ihn durch Verblendung zur Schuld treibt oder wenigstens thörichte Entschlüsse selbst in ihm anregt, deren Ausführung dann zum Unheil führt? Für die richtige Auffassung des letzteren Falles, für den sich sichere Beispiele noch in der Bethörung oder *θεοβλάβεια* des Astyages (I, 127) und des Xerxes (VII, 12—18) finden, giebt uns die oben angeführte Stelle VI, 12 einen deutlichen Fingerzeig. Denn auf die Frage: *τίνα δαιμόνων παραβάντες τάδε ἀναπίμπλαμεν* fahren die Jonier fort: *οἵτινες παραφρονήσαντες καὶ ἐκπλώσαντες ἐκ τοῦ νοῦ ἀνδρὶ Φωκαεῖ—ἐπιτρέψαντες ἡμέας αὐτοὺς ἔχομεν.* Nach ihrer Vorstellung ist also der Verlauf der Dinge der, dass auf einen Frevel ihrerseits die Gottheit Verblendung über

*) Ich gebrauche den Ausdruck „Unglück" nur im positiven Sinne, nicht in der Bedeutung „unvollständiges, mangelhaftes Glück". Denn auch ohne irgendwelche Schuld ist dem Menschen nur ein solches beschieden, da alles Irdische überhaupt der Vollkommenheit entbehrt: *τὰ πάντα μέν νυν ταῦτα συλλαβεῖν ἄνθρωπον ἐόντα ἀδύνατόν ἐστι, ὥσπερ χώρη οὐδεμία καταρκέει πάντα ἑωυτῇ παρέχουσα, ἄλλὰ ἄλλο μὲν ἔχει, ἑτέρου δὲ ἐπιδέεται· ἣ δὲ ἂν τὰ πλεῖστα ἔχῃ, αὕτη ἀρίστη. ὡς δὲ καὶ ἀνθρώπου σῶμα ἓν οὐδὲν αὐτάρκες ἐστι· τὸ μὲν γὰρ ἔχει, ἄλλου δὲ ἐνδεές ἐστι* (I, 32). Die Leiden, die sich aus dieser allgemeinen Beschränktheit des Menschen ergeben, sind also von dem Unglück im angegebenen Sinne von vornherein auszunehmen.

**) Nägelsbach, a. a. O. p. 34 ff.; Schmidt, a. a. O. I, p. 67 ff.

Digitized by Google

sie verhängt, die sie dazu bewegt, sich zu ihrem Unglück dem Dionysius unterz
Die Bethörung ist demnach Mittel zum Zweck der Strafe für eine vorangegangene Versch
Da sich eine solche auch bei Astyages und Xerxes sofort nachweisen lässt, so ist auc
gegenüber die *θεοβλάβεια* gerechtfertigt. Nicht wesentlich anders steht es in den Fällen,
Gottheit statt zu einer Thorheit, zu einer Sünde anregt, wie ja überhaupt nach helle
Anschauung intellektuelle und moralische Schuld sich sehr nahe berühren.*) Auch die Verf
zur Sünde durch die Gottheit ist Strafe, wie wir an einem Beispiel schon bei Besprechu
Orakel zeigten. Ob eine solche Verführung durch ausdrücklichen Befehl erfolgt, wie be
Bürgern von Kyme, oder durch unmittelbare Anregung des Entschlusses, wie bei dem
donischen Könige von Lebaia (VIII, 137) und bei Miltiades (VI, 135), ist vollkommen
gültig. Bei den beiden letzteren lässt sich eine erste Schuld freilich nicht nachweisen
den Beispielen gegenüber, in denen dies möglich ist, halte ich jenen Mangel für unbede
Denn wir haben immer zu bedenken, dass Herodot Geschichte schreibt, nicht Dogmatik, d
also nicht verpflichtet ist, jedes Ereignis so zu berichten, dass unserm Verlangen, es in s
Sinne dogmatisch begründet zu sehen, dadurch Genüge geschähe. Ebensowenig dürfen w
darüber Bedenken machen, dass jene Timo, durch die Miltiades zu seinem Frevel verlockt
nach dem Willen der Götter straflos ausgeht. Zunächst handelte es sich eben nur um di
strafung des Miltiades, und diese ist auch für Herodot das allein Wichtige, das er daher
erzählt. Wir sind nach alledem**) meines Erachtens berechtigt, auch unsern Geschichtssch
zu jenen „Weiseren des klassischen Altertums“ zu rechnen, denen Schömann (zu Aisc
Prometheus p. 133) die Ansicht***) zuschreibt, dass, wo eine *θεοβλάβεια* eintritt, „imme
Sünde im Menschen schon vorausgesetzt sei, und Gott sie nur durch die That offenbar we

---

*) Schmidt, a. a. O. I, 309 ff.

**) Zu den angeführten Beispielen sind vielleicht noch drei andere hinzuzufügen, die Geschic
des Kandaules (I, 8), des Apries (II, 162) und des Skyles (IV, 79). An allen drei Stellen heisst es:
oder *ἔδεε γάρ οἱ γενέσθαι κακῶς*, zur Begründung einer thörichten oder frevelhaften Handlung, die zum U
ausschlägt. Fassen wir hier die Bezeichnungen der Notwendigkeit in voller Schärfe, so müssen wir anneh
dass die Götter — denn eine Schicksalsnotwendigkeit giebt es ja nach unserer Meinung nicht — durch
erzählten Thorheiten oder Frevel die Handelnden strafen wollen. Dann hätten wir also auch hier Beispiele
θεοβλάβεια, im Falle des Apries mit Erwähnung einer ersten Schuld (II, 169). Vielleicht aber sind die A
drücke *ἔδεε* oder *χρῆν γάρ οἱ κακῶς γενέσθαι* mehr formelhaft, ohne eine von Herodot beabsichtigte Hervorheb
des Notwendigkeitsbegriffes zu fassen. In jedem Falle sind die angeführten Fälle nicht als Stützen für
Ausführungen von Hoffmeister (a. a. O. p. 75) über diesen Punkt zu verwenden. Falsch fasst dieser den Be
der *πρόφασις; πρόφασις* ist Anlass, nicht Vorwand.

***) Nägelsbach, a. a. O. p. 331 ff.; Eichhoff, a. a. O. p. 20 ff.; Dronke, die religiösen und sittlic
Vorstellungen des Äschylos und Sophokles, Fleckeisens Jahrb. 4. Suppl. p. 32 ff.; 57 ff.; Schiller, Einl.
Aischylos Perser p. 22.

Digitized by Google

lasse, und dass somit eben das Vollbringen der strafbaren That, wie die Folge der in der Seele schon wohnenden Sünde, so auch selbst schon der Anfang der Strafe sei."

Besteht somit von dieser Seite aus kein Bedenken gegen die Bejahung der Frage, ob jedes Unglück als Strafe vorangegangener Schuld aufzufassen sei, so fragt es sich nun — und damit kommen wir zu dem besonderen Gegenstande unserer Untersuchung —, ob wir uns auch mit den oben angeführten Äusserungen über den göttlichen φθόνος und dessen thatsächlichen Erweisungen in gleicher Weise abfinden können. Ich erinnere an die oben ausgesprochene Thatsache, dass der φθόνος sich überall gegen ein vorhandenes oder begehrtes Hervorragen eines Menschen richtet; die Frage ist, aus welchem Grunde.

Die gewöhnliche Übersetzung des Wortes φθόνος ist „Neid", und ihr entspricht auch im allgemeinen die Auffassung des Begriffes φθόνος θεῶν,*) in die weitesten Kreise hineingetragen durch Schillers „Ring des Polykrates". Nun ist sofort klar, dass von Neid im strengsten Sinne des Wortes der herodoteischen Gottheit gegenüber nicht die Rede sein kann. Denn wenn auch Missvergnügen über fremdes Glück**) vorhanden, so fehlt doch das andere wesentliche Merkmal eigentlichen Neides, nämlich der Wunsch, selbst im Genuss solches Glückes zu sein. Hoffmeister (die sittlich-religiöse Lebensansicht des H. p. 32) freilich meint, da die Gottheit durch das Schicksal beschränkt sei, so könne sie auch im angegebenen Sinne Neid empfinden gegenüber einem menschlichen Leben, das „in seinem Glück vollständig und sich selbst genügend" erscheine. Nach der oben ausgeführten Ansicht von der Stellung der Götter zum Schicksal wird diese Begründung jedoch hinfällig. Mehrfach hat man die Bezeichnung des φθόνος als Eifersucht vorgezogen.***) Diese würde in der That treffend sein, wenn es sich um egoistische Beweggründe nach menschlichem Muster handelte. Es fragt sich also, ob Herodot solche seinen Göttern unterlegt, oder ob er diese auch in den Fällen, wo er ihnen φθόνος zuschreibt, als Vertreter einer sittlichen Weltordnung betrachtet, das heisst, ob φθόνος im herodoteischen Sinne

---

*) Creuzer, die historische Kunst der Griechen, Leipzig 1803, p. 148 ff.; Hoffmeister, a. a. O. p. 30 ff.; Lindemann, a. a. O. p. 8; Nägelsbach, a. a. O. p. 49 ff.; Schiller, a. a. O. p. 18 ff.; Schuler, a. a. O. p. 31; Lehrs, populäre Aufsätze aus dem Altertum, Leipzig 1875, p. 45; Schmidt, a. a. O. I, p. 80 ff.; Abicht, Einl. zur Ausg. p. 18. Der deutschen Übersetzung „Neid" entspricht das lateinische invidia; vergl. Bötticher, a. a. O. p. 16; Bredow, a. a. O. p. 6; de Jongk, de Herodoti philosophia, Traiecti ad Rh. 1833, p. 34 ff.; Kitt, a. a. O. p. 62.

**) Diese Bedeutung zeigen die Definitionen der Alten; so schon in den Defin. Plat. p. 416: φθόνος λύπη ἐπι φίλων ἀγαθοῖς ἢ οὖσιν ἢ γεγενημένοις, und ähnliche bei Hesychios, Photios, Suidas und im Etymol. M. s. v.; vergl. Aristot. Eth. Nic. II, 7.

***) Garve, Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral u. s. w., Breslau 1821, p. 46; Dahlmann, Forschungen auf dem Gebiet der Geschichte II, 1, Altona 1823, p 177 ff.; Eichhoff, a. a. O. p. 6; Hoffmann, a. a. O. p. 254; Stein, Einl. zur Ausg. p. XXXVI.

Digitized by Google

mit *νέμεσις*, dem Unwillen über begangenes Unrecht, zusammenfällt. Auch diese Ansic ihre gewichtigen Vertreter gefunden.*)

Was unsere Untersuchung über Wesen und Walten der Götter ergeben hat, würde aus für dieselbe sprechen. Zum mindesten darf man danach Neid oder Eifersucht der G nicht durch den Hinweis auf ihr menschlich-mangelhaftes Wesen überhaupt zurückführen gewöhnlich geschieht. Wo sind denn Züge, die auf einen solchen Anthropomorphismus d Der *φθόνος* im schlimmen Sinne wäre der einzige; eine Begründung desselben durch die Men ähnlichkeit der Götter ist also ein Kreisschluss. Freilich aber wäre es denkbar, dass ei einzelter Zug von Anthropomorphismus auch in der veredelten Gottesvorstellung des Gesch schreibers stehen geblieben, und dafür scheint von vornherein die Bezeichnung *φθόνος* a für sich zu sprechen, weil, wie Hoffmeister (a. a. O. p. 32; vergl. Schuler, über H.s Vorst vom Neide der Götter, p. 26) meint, „eine ganz sittlich reine, figürliche Bedeutung dem dieses Wortes einmal geradezu widerstreitet." Aber liegt hier nicht vielleicht ein Uebersetz fehler vor, hält man nicht etwa den *φθόνος* nur deshalb für schlechterdings unsittlich, wei ihn für identisch mit unserm Neide ansieht? Prüfen wir also die ziemlich zahlreichen St an denen — abgesehen von einer Beziehung zur Gottheit — bei Herodot der Ausdruck *φ* und die von ihm abgeleiteten Worte vorkommen.

Die gemeinsame Grundbedeutung der Simplicia *φθόνος* und *φθονεῖν* ist fraglos üb zunächst nur die des Nichtgönnens.**) An einigen Stellen freilich kann der Grund dieses N gönnens nur der Wunsch sein selbst zu besitzen, wo denn die Uebersetzung „Neid" ihren hat; so III, 30; 52; VII, 236; 237; VI, 61; VIII, 69. Dass aber der egoistische Wunsc dem Worte an und für sich noch nicht liegt, zeigt deutlich VI, 137, wo neben *φθόνος* ausdrücklich *ἵμερος* steht, sodass danach *φθόνος* allein nur ein Nichtgönnen auf Grund f seliger Gesinnung überhaupt ausdrückt, das wir am besten als Missgunst bezeichnen. Diese deutung zeigen die übrigen Stellen: III, 146; IV, 104; VIII, 124; 125; IX, 71. An einer S endlich kann man an ein eifersüchtiges Wahren eines als ausschliesslich eigen gewollten Bes als Grund des *φθόνος* denken, nämlich III, 80, wo derselbe dem Tyrannen zugeschrieben Danach sind also die Beweggründe des Nichtgönnens bei den Menschen thatsächlich üb egoistische; da aber der Ausdruck *φθόνος* an und für sich nichts davon enthält, sondern nur ein Nichtgönnen schlechthin bezeichnet, so gewinnen wir aus ihm nichts für die sitt

*) Valckenaer zu Herod. III, 40; Jäger, a. a. O. p. 44; K. O. Müller, griech. Litt. ³ I, p. Dittges, a. a. O. p. 7.

**) Die gleiche Bedeutung oder aber die entsprechende positive „versagen" zeigt die home Anwendung von *φθονέω;* vergl. Il. IV, 25; Od. I, 346; VI, 68; XI, 381; XVII, 400; XVIII, 16; 18; 348. Daher denn auch *ἄφθονος* = reichlich. Die unsicheren Etymologien ergeben nichts.

Digitized by Google

Beurteilung der damit bezeichneten Gesinnung der Gottheit. Die Composita *ἐπίφθονος* und *ἐπιφθονέω*, an zwei Stellen, VII, 139 und IX, 79, mit der Bedeutung „verargen," „verdenken" von Menschen gebraucht, ergeben an und für sich ebenso wenig dafür.

So sind wir denn einzig und allein angewiesen auf die oben angeführten sechs Zeugnisse. Sehr einfach steht es mit dem ersten derselben, IV, 205: die Götter verargen der Pheretime das Übermass ihrer grausamen Rache. Das ist ohne weiteres verständlich, und von einem *φθονεῖν* im Sinne der übrigen Stellen ist hier nicht die Rede. Von diesen kennzeichnen sich vier als Warnungen aus dem Munde weiser Männer, Warnungen vor allzu sichrem Bauen auf die Beständigkeit menschlichen Glückes, begründet durch den Hinweis auf den göttlichen *φθόνος*. Auf alle diese Warnungen folgt in der That das in Aussicht gestellte Unheil, und zwar wird dies in dem einen Falle, dem des Xerxes, nachdem es eingetreten, durch Themistokles als verursacht durch das *φθονεῖν* der Gottheit bezeichnet. Dieser Umstand zeigt, dass auch in den andern Fällen, denen des Kroisos und des Polykrates, das thatsächlich eingetretene Unglück als Folge des in jenen Warnungen erwähnten *φθόνος* anzusehen ist, auch ohne nachträglich wiederholten Hinweis darauf. Weshalb nun haben nach Herodots Ansicht die Götter jenen Männern weiteres Glück nicht gegönnt und es so jäh mit Unglück vertauscht?

Kroisos wird von doppelter Schickung heimgesucht. Unmittelbar nach der Abreise des Solon *ἔλαβε ἐκ θεοῦ νέμεσις μεγάλη Κροῖσον, ὡς εἰκάσαι, ὅτι ἐνόμισε ἑωυτὸν εἶναι ἀνθρώπων ἁπάντων ὀλβιώτατον* (I, 34); er verlor den nach seiner Anschauung einzigen Sohn. Später beraubt ihn Kyros der Herrschaft und beinahe auch des Lebens, und zwar trifft dies Unheil ihn nach dem von Herodot gläubig aufgenommenen Spruch der Pythia als Strafe für den Frevel seines Ahnen Gyges (I, 91). Hoffmann (Philol. XV, p. 261) wundert sich, „dass hiebei Kroisos so gutwillig seinen Vorwurf wegen des Doppelsinns der Orakelsprüche zurücknimmt und die Schuld auf seiner Seite findet"; er vermengt dabei, wie in seiner ganzen Abhandlung, sein eigenes kritisches Urteil mit der Anschauung des Herodot. Nach dieser, die eine Haftpflicht der Nachkommen anerkennt, ist das zweite Strafgericht über den Lyder völlig ausreichend begründet. Die Mahnung des Solon bezieht sich somit nur auf das erste Unglück des Königs, den Verlust des Sohnes, der ausdrücklich begründet wird durch den Hinweis auf die hohe Meinung jenes von seinem Glück, nicht durch das Bestehen dieses Glückes an und für sich; gegen jene richtet sich der Unwille der Gottheit.*) Dazu stimmen auch die Ausführungen des Weisen: von Glück kann, wie die Erfahrung zeigt, beim Menschen überhaupt nur in bedingtem Masse die Rede sein, und auch dies bedingte Glück ist unsicher, jeder Tag kann unvorhergesehenes

*) Dies sagt auch Hoffmann (a. a. O. p. 249), erklärt aber trotzdem in den nächsten Zeilen die *νέμεσις* als *λύπη* über den *εὖ πράττων*; nicht das *εὖ πράττειν* an und für sich, sondern die Meinung des Kroisos davon ist der Grund der *λύπη*.

Digitized by Google

Unheil bringen (*οὕτω ὦν πᾶν ἐστι ἄνθρωπος συμφορή*); darum darf keiner glücklich werden oder sich selbst glücklich nennen vor dem Ende des Lebens; thut er das, so den *φθόνος* der Gottheit heraus. Hoffmann (a. a. O. p. 248) legt in diese Gedanke mehreres, was nicht herein gehört. Er bezieht *συμφορή* auf unberechenbare Leidensch Götter als Grund des Unglückes, während es nur auf das unvorhergesehene Eintreten geht; und ebenso legt er in die Worte: *πολλοῖσι γάρ δὴ ὑποδέξας ὄλβον ὁ θεὸς π ἀνέτρεψε*, die weiter nichts als die Jähheit des Wechsels im Menschenleben bezeich Beweggrund göttlicher Schadenfreude, an die weder Solon noch Herodot auch nur entfer Als wirklich herodoteischer Gedanke ergiebt sich meiner Meinung nach aus der Bet der Geschichte des Kroisos im Anschluss an die solonischen Mahnungen nur der, dass die dem Menschen ungetrübtes Glück nicht gönne, wenn derselbe allzusicher auf seine Gr Unwandelbarkeit baue, und dass sie es daher in diesem Falle störe.

Anders steht es mit dem Geschick des Polykrates. Zuerst zur Tyrannis in Geme mit seinen Brüdern, dann nachdem er sich ihrer entledigt, zur Alleinherrschaft gelangt, g bei allen seinen auf Machterweiterung gerichteten Unternehmungen, wird er von Amas den Hinweis auf den *φθόνος* gewarnt; ein vollkommenes Glück sei dem Menschen, wie fahrung zeige, nicht gegönnt. Begründet wird das *φθονερόν* der Götter durch Amasi Das Glück zu verringern, bringt auf seinen Rat Polykrates ein nach seiner Meinung Opfer durch das Wegwerfen des ihm teuren Ringes. Als dieser wiedergefunden, wiede das Opfer nicht, wie ihm der Ägypter geraten (III, 40: *ἢν τε μὴ ἐναλλὰξ ἤδη τὠπὸ το εὐτυχίαι τοι τῇσι πάσῃσι προσπίπτωσι, τρόπῳ τῷ ἐξ ἐμεῦ ὑποκειμένῳ ἀκέο*); doch wohl weil er in dem wunderbaren, nicht zufälligen Wiederfinden eine göttliche Bestätigung Glückes sieht, das Opfer also für überflüssig hält. Später findet er dann sein jammervoll bei einer Unternehmung, vor der er freilich durch ein Traumgesicht seiner Tochter gewa (III, 124; 125). Auch bei der Erzählung davon führt Herodot keinen Grund dafür ausdr an; freilich von Freveln, die einen solchen hätten bilden können, berichtet er mehrfach (I 44; 124). Bei diesem doppelten Mangel an Begründung liefert die Geschichte des Pol für sich allein betrachtet noch kein sicheres Ergebnis für die Beurteilung des *φθόνος*. aber ist es, daraus dass Herodot nicht ausdrücklich Gründe anführt, auf das Fehlen de in seiner Anschauung schliessen zu wollen, wie Hoffmann (a. a. O. p. 250) thut; denn sein ist, wie gesagt, nicht eine Sammlung von Beispielen zu einer Dogmatik.

Leichter als im eben behandelten Falle macht uns der Schriftsteller die Betra bei der Geschichte des Xerxes. Hier haben wir zu dem uns vorgeführten Drama Prol Epilog, im Munde des Artabanos und des Themistokles. Die VII, 10 und VII, 46 ausgespro Erwägungen des weisen Persers haben fast genau denselben Inhalt, wie die zur Erläuteru

Digitized by Google

Geschichte des Kroisos von Solon vorgetragenen. An der ersten Stelle wird das *φθονεῖν* begründet durch die Worte: *οὐ γὰρ ἐᾷ φρονέειν μέγα ὁ θεὸς ἄλλον ἢ ἑωυτόν,* wo das *φρονέειν μέγα* genau dem *νομίζειν* des Kroisos entspricht. Weshalb der Mensch zu einem solchen *φρονέειν μέγα* nicht berechtigt ist, zeigt die zweite Stelle, die von der Hinfälligkeit und Unsicherheit menschlichen Glückes handelt; hier entsprechen die Schlussworte: *ὁ δὲ θεὸς γλυκὺν γεύσας τὸν αἰῶνα φθονερὸς ἐν αὐτῷ εὑρίσκεται ἐών* wieder genauestens dem Schlusssatz des Solon: *πολλοῖσι γὰρ δὴ ὑποδέξας ὄλβον ὁ θεὸς προρρίζους ἀνέτρεψε.* Hervorzuheben sind aber in den Worten des Artabanos die Ausdrücke *ὑπερέχειν* und *φαντάζεσθαι* mit dem tadelnden Sinne prunkenden Übermasses, der in *φρονέειν μέγα* oder *νομίζειν ἑωυτὸν εἶναι ὀλβιώτατον* an und für sich noch nicht liegt, aber freilich bei genauerer Betrachtung darin liegen kann.

Etwas anders — im Munde des Feindes sehr erklärlich — ist die Begründung des *φθόνος,* wie er sich gegen Xerxes gerichtet, durch Themistokles. Hier ist neben dem Übermass auch von Frevel die Rede: die Götter haben jenem die Herrschaft über Asien und Europa, das heisst über die Welt, nicht gegönnt, ihm, der schwer gefrevelt hat.

Nach dem sicheren Gewinn, den uns die genauere Betrachtung der Geschichten des Kroisos und Xerxes gebracht, können wir nun auch über die des Polykrates bestimmt urteilen. Dem Menschen ist erfahrungsgemäss — das führen Solon und Artabanos aus — nur ein beschränktes Mass von Macht und Glück gewährt. Wer also meint im Besitz dieser Güter sicher zu sein oder gar zu schon vorhandenem noch mehr erstrebt, der setzt sich damit in Gegensatz zu der einmal gültigen Weltordnung, die von den Göttern vertreten wird, und bewirkt, dass sie ihm das schon vorhandene oder erstrebte Glück nicht gönnen, ganz abgesehen davon, dass er vielleicht auch durch offenbaren Frevel ihre Strafe herausfordert. So hat Polykrates zu fest auf sein Glück gebaut, ist zu immer weiteren Unternehmungen vorgeschritten, statt durch wirklich grosse Opfer seine Macht zu vermindern, und geht schliesslich in seiner Sicherheit auch trotz unmittelbar vorangegangener Warnung dahin, wo sein Schicksal ihn ereilt. Auch bei ihm ist es ein *φρονέειν μέγα,* wie bei den andern, was den *φθόνος* der Götter herausfordert. Der Schein, als ob derselbe gerade in diesem Falle sich gegen das Glück an sich richte, beruht blos darauf, dass man eben, verführt durch den Mangel eines ausdrücklichen Hinweises auf die fehlerhafte Gesinnung des Polykrates, zu einseitig das Glück an sich im Auge hat. Daraus geht dann auch der Vorwurf gegen die Gottheit hervor, dass sie, wie man sagt, den unglücklichen Menschen ohne seinen Willen mit Glück überhäufe, wo denn der wiedergefundene Ring herhalten muss. Dieser Ring aber kann ebenso gut ein — vielleicht als zu klein oder nicht passend — verschmähtes Opfer als ein neuer Glücksbeweis sein; und das fortdauernde Glück wird dem Tyrannen nicht ohne seinen Wunsch zu teil, sondern sogar von ihm selbst bewirkt, insofern die Götter nur nicht hindernd dabei eingreifen. Weshalb nicht? Weil ein solches beschränkendes Eingreifen

Digitized by Google

an der strafbaren Gesinnung des Betroffenen doch nichts ändern würde. Umgekehrt wi
der in seinem Entschlusse durch des Artabanos Warnungen schon wankend geworden, s
göttliche Einwirkung dazu verführt, ihn dennoch wieder aufzunehmen und auszuführen
eben einmal vorhanden gewesen ist, also Strafe fordert (VII, 12—18).

Denn es liegt eben, wo der *φθόνος*, das Nichtgönnen, die Ungunst der Götte
nach Herodots Anschauung eine Schuld zu Grunde, und zwar ist es dieselbe Schuld, d
schärfster Form bei dem Ägypter Apries finden, die *διάνοια μηδ' ἂν θεόν μιν μηδένα
παῦσαι τῆς βασιληίης* (II, 169). Seine Geschichte ist das Gegenstück zu der des Polyk
sofern in dieser vom *φθόνος* ohne ausdrücklichen Hinweis auf die Schuld des Betrof
jener von der Schuld ohne ausdrückliche Erwähnung des strafenden *φθόνος* die Rede
einem ganz ähnlichen Verhältnis steht zu der Geschichte des Xerxes die seiner Vorgäng
Kambyses und Dareios, denen von Artabanos der Vorwurf des *πολλῶν ἐπιθυμέειν* gemac
(VII, 18.) Überall liegt die Schuld vor, die gewöhnlich als *ὕβρις* bezeichnet wird. Di
gebraucht Herodot nur in der weiteren Bedeutung eines thätlichen Sichhinwegsetzens
Schranken des Rechts und der Sitte, in der Bedeutung von Rücksichtslosigkeit und Ge
mit allen ihren Mittelstufen. Für das Verkennen der Beschränktheit menschlichen Glücke
seine Unsicherheit, die von andern so genannte *ὕβρις*, fehlt ihm ein bestimmter Ausdruck,
wegs aber, wie wir sahen, der Begriff der Sache. Und dies Verkennen ist ihm eine Sch
Strafe fordert. Die Unsicherheit, der Wechsel des Glückes ist eine Thatsache, die
denkenden Menschen entgehen kann, am wenigsten dem Geschichtsforscher. Herodot
durchdrungen von ihrer unanfechtbaren Wahrheit und spricht das gleich im Anfang seines
aus, wo er die Art seiner Darstellung begründet (I, 5: *ἐπιστάμενος εὐδαιμονίην οὐδαμὰ ἐν
μένουσαν;* vergl. I, 207 und die Reden des Solon und Artabanos). Wer diese Thatsa
Glückswechsels nicht beachtet, der ladet nach unserer modernen Ansicht vielleicht n
intellektuelle, in Herodots Sinne jedenfalls eine sittliche Schuld auf sich. Ist somit
sinnung der *ὕβρις* ein Frevel, so ist es kein Wunder, wenn in ihrem Gefolge auch That
erscheinen, wie wir es bei Polykrates, Xerxes, Kambyses, Kyros beobachten können.
thatsächliche Frevel können wohl den *φθόνος* noch verschärfen, aber nicht ihn hervorrufen
φθόνος der herodoteischen Gottheit ist die besondere Form göttlicher Strafgerecht
dem frevelhaften Verkennen menschlicher Glückesbeschränktheit gegenüber,
entsprechend übersetzt durch Ungunst, das heisst Nichtgönnen.

Man könnte vielleicht einwenden, dass die Anwendung des Adjektivs *φθονερός* d
nahme einer dauernd vorhandenen missgünstigen oder ungünstigen Stimmung der Götter
die Sterblichen voraussetze, mit welcher denn freilich der oben entwickelte Begriff des
sich nicht würde in Einklang bringen lassen. Dieser Einwand beseitigt sich aber, wen

Digitized by Google

erwägt, dass Herodot das Adjektivum jedenfalls nicht erst für seinen Zweck geformt, sondern in Ermangelung eines besseren das schon vorhandene beibehalten habe, das in seinem sonstigen Gebrauch freilich einen weit weniger edlen Sinn hat, als der herodoteische Begriff des göttlichen φθόνος für die herodoteische Anwendung desselben fordert.

Will man Unvollkommenheiten in Herodots religiösen Anschauungen nachweisen, so darf man also meiner Ansicht nach als Beleg dafür den Neid der Götter nicht anführen. Dieser ist eben bei genauerer Betrachtung thatsächlich nicht vorhanden, und die Annahme desselben nur hervorgegangen aus einer für den herodoteischen Gebrauch unzutreffenden Übersetzung des Ausdrucks φθόνος und dadurch beeinflusster Erklärung der Belegstellen. Der Begriff, der diesem in der That zu Grunde liegt, stimmt vollkommen zu der erhabenen Vorstellung, die Herodot überhaupt von der Gottheit hat: sie ist ihm in erster Linie die strenge, aber gerechte Hüterin des νόμος δίκαιος, ja man kann sagen, dessen Verkörperung selbst; ein sittlicher Mangel haftet ihr schlechterdings nicht an. Was ihr fehlt, das ist barmherzige Liebe im Sinne christlicher Gottesanschauung. Das ist nicht zu verwundern, wenn wir bedenken, auf welche Art Herodot zu seinen religiösen Vorstellungen gelangt, soweit er sich in denselben über den überlieferten Volksglauben erhoben hat. Er geht aus von der Betrachtung des Menschenlebens. In diesem fällt ihm, sehr erklärlicher Weise, am meisten auf das Schlimme, dem Menschen Widerwärtige, von dem keiner verschont bleibt. Ein Teil davon, die Leiden, die bedingt sind durch die allgemeine Beschränktheit des menschlichen Wesens, steht ihm überhaupt ausser dem Bereich forschender Betrachtung, nach Gründen dafür sucht er nicht, weil er eben die Beschränktheit alles Irdischen als ihm wesentlich ansieht, weil er gar nicht auf den Gedanken kommt, dass es anders, als es ist, sein könnte. Nach Begründung forscht er nur bei besonderem, positivem Unglück. Der Christ beantwortet sich die Frage nach dem „Warum" alles Leidens mit der Erwägung, dass, was sein Gott, der Gott der Liebe, thue, auch wohlgethan sei, ihm nützlich, wenn nicht in Rücksicht auf das irdische, so doch auf das zukünftige Leben, als Mittel der Läuterung. Auch Herodots Antwort auf die Frage nach dem Grunde des Unglücks hängt zusammen mit der Art, wie er über Tod und Unsterblichkeit denkt. Er lässt sich darüber nirgends ausdrücklich aus. Die Stellen, an denen er von dem Unsterblichkeitsglauben der Ägypter und der Geten spricht (II, 123; IV, 93), ergeben dafür nichts Sicheres, zumal es an beiden Stellen mehr auf die Besonderheiten des ägyptischen und getischen Glaubens, die Vorstellungen von Seelenwanderung und Totengericht ankommt, als auf die Unsterblichkeit an und für sich. Dass aber Herodot an diese geglaubt habe,*) scheint mir hervorzugehen aus der Thatsache, dass er in die Isismysterien von Sais eingeweiht war (II, 171), deren Inhalt so gut wie der der Eleusinien auf ein jenseitiges

*) Anders urteilt darüber Hoffmeister, a. a. O. p. 39 ff.

Digitized by Google

Fortleben Bezug hatte.*) Aber eben der Umstand, dass er dies Sondermittel benutzte, die Aussicht auf ein freundlich gestaltetes nachirdisches Dasein zu sichern, zeigt, dass sicht auf den Tod seine Ansicht vom Menschenleben im allgemeinen nicht beeinflu nur persönliches, mystisches Ahnen von Unsterblichkeit ist von seiner fest begründe zeugung von dem Schicksal der Menschen überhaupt vollständig zu trennen. Demgem seine Antwort auf die Frage nach dem Grunde menschlichen Unglücks, ohne Rücksich Jenseits: es ist menschliche Schuld, die von den gerechten, strengen Göttern unfehlba wird. Natürlich findet er diesen Satz fast immer bestätigt, zumal ihm auch die S Vorfahren als strafbar an den Enkeln gilt. Doch lässt es sich wohl denken, obwohl er d nirgends ausspricht, dass in manchem vereinzelten Falle die bestimmte veranlassende S einer bestimmten Strafe ihm nicht erfindlich war. Dass hierdurch sein Glaube an die Gerechtigkeit nicht erschüttert werden konnte, ist mehr als erklärlich; stand ihm d hier die Begründung frei durch die ihm geläufige Erwägung menschlicher Kurzsic Vielleicht aber ist es der Mangel eines ersichtlichen Grundes zum Unglück, was in ein den Geschichtsschreiber veranlasst, ausdrücklich von einer gewissen Ausgleichung dess reden; ich meine die oben erwähnte Geschichte des Hermotimos, dem es durch seine an Stellung bei Xerxes möglich wurde, an dem menschlichen Werkzeug seines Unglücks vol zu nehmen (VIII, 105; 106).

Uns mögen danach Herodots religiöse Anschauungen in manchen Punkten düst auch nicht trostlos, erscheinen. Ihm selbst aber lag nichts ferner als eigentlich düstere St oder gar eine im modernen Sinne pessimistische Lebensauffassung. Schmidt (a. a. O bezeichnet als die Grundstimmung seiner Seele „das scharfe Gefühl für die Unsicher menschlichen Loses und die Notwendigkeit demütiger Unterordnung des Sterblichen u Gottheit". Aber hiermit ist nur die eine Seite seines Wesens bezeichnet. Denn neben durch die Erfahrung eines bewegten Lebens gezeitigten Ernst besteht die natürliche H eines lebensfrohen Gemütes, das sich mit sieghafter Kraft besonders da offenbart, wo den Grossthaten seines Volkes im Kampf wider den Erbfeind redet, die Brust geschw dem Hochgefühl, selbst ein Hellene zu sein. Beide Seiten seines Wesens aber stehe unvermittelt nebeneinander. „Frohsinn und Begeisterung, Traurigkeit und Demut, sind g massen durch die Weisheit, die Erfahrung und das Alter beruhigt und gegen einande glichen" (Hoffmeister, a. a. O. p. 111), und darum vor allem ist der Vater der Geschicht bei jedem unbefangenen Leser einen so rein wohlthuenden Eindruck zu hinterlassen, wie sächlich der Fall ist.

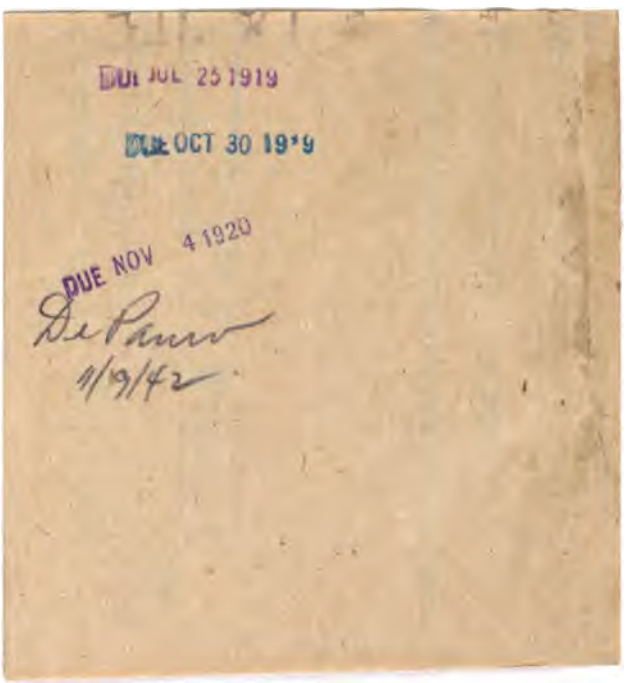
*) Schömann, griech. Altert. II ³, p. 408.

Digitized by Google

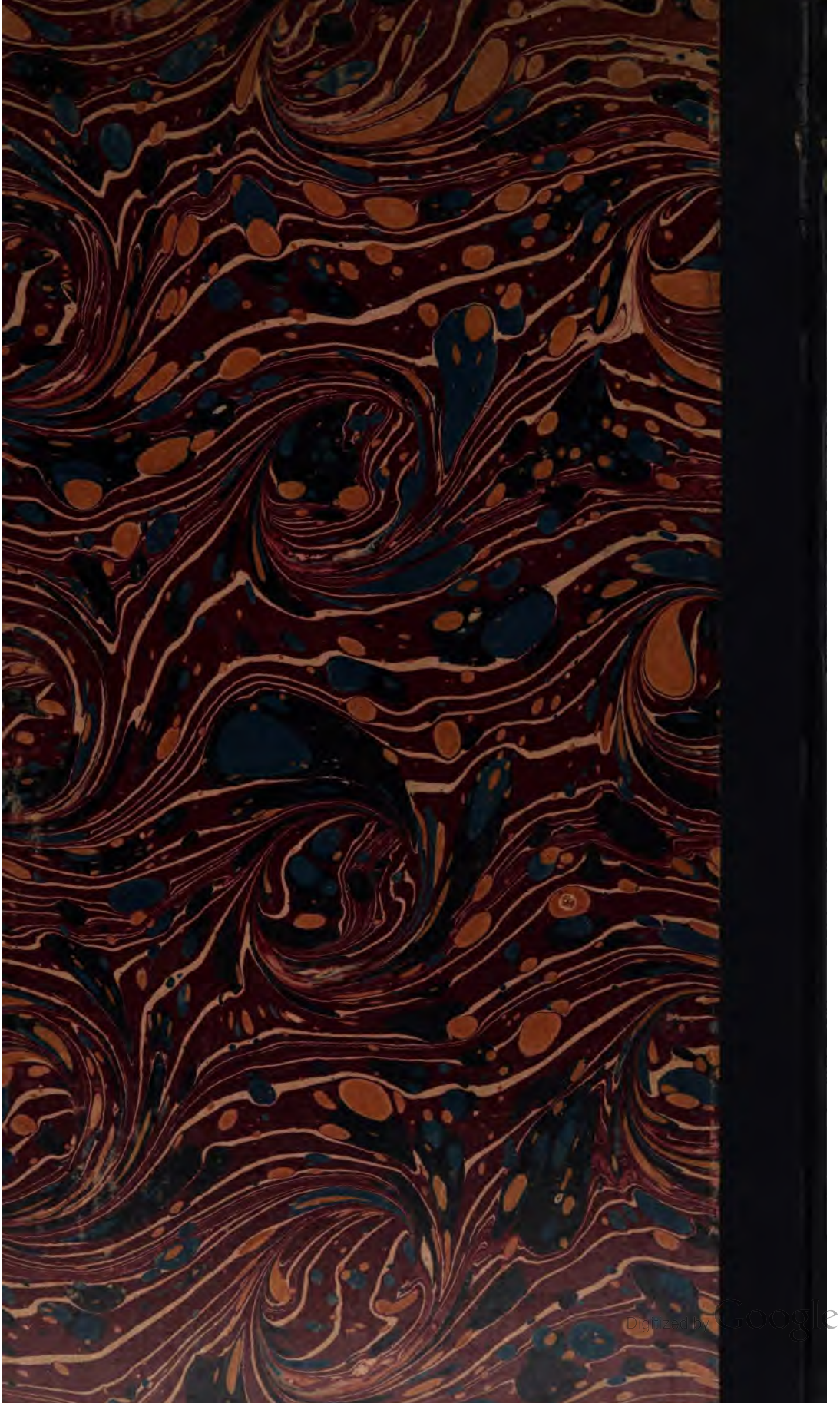
Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google


Digitized by Google